



TITLE:

北魏の忠臣高允の佛教思想について

AUTHOR(S):

荒牧, 典俊

CITATION:

荒牧, 典俊. 北魏の忠臣高允の佛教思想について. 東方學報 2000, 72: 159-179

ISSUE DATE:

2000-03-31

URL:

<https://doi.org/10.14989/66830>

RIGHT:

北魏の忠臣高允の佛教思想について¹⁾

荒 牧 典 俊

緒 言

古代秦漢帝國が、帝王權そのものの腐敗墮落からはじまって、濁流・清流の黨争によって混亂し、黃巾之亂によって崩壊してしまつて以後、魏晉南北朝の歴史過程の中で、いかなる社會構造の變動と思想文化の變容が展開して、隋唐の社會體制と思想文化が成立するか、というように、社會經濟史と思想文化史をバラバラではなく、一つの歴史過程として理解しなくてはならない、と問題提起し、その問題に答えるべく中世豪族共同體論の假説を提言し、多くの精緻な研究によつて實證していかれたのが、いまは亡き川勝義雄先生といまも御活躍の谷川道雄先生の御仕事であつたと考える。わたくしも、中國史學にはまったくの門外漢ながら、兩先生の中世豪族共同體論を出發點とし基礎として、中國佛教思想史を理解しようとして努力してきて、目下のところ、北朝後半期佛教思想史が、どのように隋唐佛教思想史へとつながっていくか、を考えようとして模索している。いま、北朝後半期における佛教思想の急速な展開を中世豪族共同體論からして理解するにあたって、さしあたり課題になるのは、つぎのような二即一なる歴史過程が展開しつつあることを實證することである

う。第一に、社會經濟史的な歴史過程としては、近年のきわめて根本的な研究成果である俞偉超『中國古代公社組織的考察——論先秦兩漢的單・俾・彈』一九八八年が、先秦以來の古代中國社會の基礎にある共同體組織「單」「彈」「團」等の展開過程を考古學的にあとづけた上で、隋唐の均田・府兵制的社會體制への展開を見通しつつ、つぎのように指摘しておられることである。

「無論是府兵制還是均田制的出現、究竟與〈單〉的殘存形態或其演變過程有什麼關係、現在還說不清楚、……也許還是應當從〈單〉這種公社組織的反复復的解體與復活的過程中、尋搜其來源」

すなわち、わたくしなりに解釋すれば、北朝後半期段階において豪族共同體は、たび重なる戰亂等によって、どんどん再分化する過程にあったのであり、しかもそこへ多くの異民族支配者の豪族共同體が割り込んできて、いわゆる均田・府兵制的胡漢融合社會へと展開しつつあったことである。そのような北地豪族共同體の典型例が、高允の出自である渤海の高氏であるということが^②できる。第二に、思想文化史的な歴史過程としては、先秦以來の古代國家共同體を共同體として存續させつづけてきたのが、殷周宗教に由來する秦漢儒教であったのであって、そもそも前漢末頃から、いわゆる豪族共同體が成立し發達してきたということも、根本的には、豪族共同體を共同體として存續させる儒教的祖先祭祀を根據づける黃老乃至古道教の宗教が成立し發達したことである。したがって、いま北朝後半期において豪族共同體がどんどん再分化しつつあり、さらにそのような共同體から出家する諸個人が出現しつつあるということも、より根本的には、黃老乃至古道教の宗教が、いまや、北朝後半期佛教から隋唐佛教へと展開しつつあることである。したがって、北朝後半期佛教思想史の根本課題は、かく再分化しつつある豪族共同體やそこから出家する諸個人を思想的文化的に統合する統合原理として、どのような構造をもった佛教思想が展開しつつあるか、ということである。そしてその佛教思想が、具體的に、どのような佛教活動によって胡漢融合社會を融合させていくか、ということである。おそらく、そのような北朝後半期佛教思

想史の基本方向を方向づけているのが、高允の佛教思想である、ということが出来る。

ところで、このような二即一なる歴史過程が展開しつつあることを、歴史事實として實證するためには、どのような方法をとればよいのであろうか。つまり、社會經濟史が、思想文化をもつて生きている人間の歴史となり、思想文化史が歴史の根幹の働きにかかわっているという具體性をもつためには、どうすればよいのであろうか。わたくしは、そのような歴史過程のかなめになっている一箇の人間存在を見つけ出し、その一箇の人間存在が、社會經濟史的にどのような位置にあって、どのような役割をはたしているかを理解し、また、その同じ人間存在が、どのような思想文化をもつて生きているかを理解することによって、そこに二即一なる歴史過程があることを實證するより外ないのではないかと思う。そういう意味で、ここでは、魏晉以來の豪族共同體社會が、均田・府兵制的胡漢融合社會へと發達しつつあることを身をもって體驗して、そのような社會體制を實現する爲の政策をつぎつぎと提言していった政治家でもあり、かつ北朝後半期佛教思想の源流となる佛教者達を北魏の都、平城へ招請したり雲岡石窟の造營を積極的に推進したりしたにちがいない佛教者でもある「北魏の忠臣高允」に注目して、とくにかれが、どのような「佛教思想」をもっていたかを論じてみようと思う。但し、あらかじめ、二つのことをお断りしておかなくてはならない。一つは、ここで提起したように、北朝後半期の社會經濟史と思想文化史のかなめの位置にある人間存在として、「北魏の忠臣高允」を論ずるには、かなりの大きさの論文を必要とするのであって、ここでは、ごくごく限定して、かれの「佛教思想」の基本性格だけを論ずるにすぎないことである。つぎに第二に、かく「北魏の忠臣高允の佛教思想」だけを論ずるといっても、かれの佛教思想を直接傳える史料としては、唯一、「廣弘明集」卷二十九(TT 52.339b-c)に「鹿苑賦」が傳えられているにすぎないのであって、かれとかかわりのあった佛教者達からして、推論に推論を積み重ねて再構成しなくてはならないことである。はなはだ危ない議論を積み重ねなくてはならないのであるが、從來、それをする人がいなかったからこそ、北朝後半期佛教思想史

がほとんどまったく解明されていないのだ、といえるところもあると了解いただきたい。

第一節 北魏の忠臣高允の佛教思想

はじめに、北魏前半期政治史における忠臣高允の歴史的 중요さを確認するために、北魏皇帝の在位期間（及びそのときの年齢）と高允の傳歴（及びそのときの年齢）とを對應させて表にしておく。

〔皇帝〕

太祖 道武帝〔拓跋珪〕

三八七—四〇九年（一七一—三九歲）

太宗 明元帝〔拓跋嗣〕

四〇九—四二三年（一五一—三二歲）

世祖 太武帝〔拓跋燾〕

四二三—四五二年（一九一—四五歲）

恭宗 景穆帝〔拓跋晃〕

在位せず（二四歲薨）

高宗 文成帝〔拓跋濬〕

四五二—四六五年（一三一—二六歲）

顯祖 獻文帝〔拓跋弘〕

〔高允〕

渤海郡蓲縣高氏の出自、一時出家

三九〇—四〇八年（一一—一九歲）

還俗して以後の儒學勉學時代

四〇九—四三〇年（二〇—四一歲）

中央政界への進出と太子晃の教育時代

四三〇—四五〇年（四一—六一歲）

廢佛と崔浩國史事件時代

四五〇—四五二年（六一—六三歲）

最も信任厚い政治顧問と佛教復興時代

四五二—四七一年（六三—八二歲）

同右

四六五—四七一年（一三一—一九歳讓位—二三歳薨）

高祖 孝文帝〔拓跋宏〕

最晚年元老時代

四七一—四九九年（五一—三二歳）

四七一—四八七年（八二—九八歳）

右表を一覽、ただちに察せられるように、北魏皇帝初代から第二代にわたる征服戦争を繼承して、第三代世祖太武帝が、山西平城を都として、河北から河南、陝西、涼州に及ぶ北方統一を完了し、「太平眞君」として中華に君臨するための道教儀禮を嚴修し、廢佛して道教的貴族制國家を建設しようとしたところで、突如、崔浩國史事件を惹起して、崔浩以下、清河の崔氏はもとより崔氏に姻戚のある范陽の盧氏、太原の郭氏、河東の柳氏などの有力漢人豪族達を五族に至るまで夷滅せざるを得なくなり、その極度の精神錯亂の中で奸臣宗愛の謀略に乗せられて最も信賴していた太子晃を殺してしまい、ついに自らも殺されるという悲劇的結末に終わった——その後で、文成帝・獻文帝・孝文帝とつづいた幼少にして未成熟な諸皇帝のもと、北魏がいよいよ中國國家としての國家體制を整え、隋唐的胡漢融合社會を形成していくにあたって、かれら幼少皇帝及び馮太后を補佐し、國政の基本政策を立案・決定していくのが、我が身を捨てきって國史事件を生き延びた忠臣高允の歴史的責任であったといつてよい。ここでは、勿論、北魏のこの時期に、どのような諸政策によって、どのように均田・府兵制的胡漢融合社會が形成されつつあったかを論ずることはできないが、そのような胡漢融合社會の基本單位をなすべき豪族共同體の宗教が、いま、どのような佛教思想として展開しつつあるかを、「北魏の忠臣高允の佛教思想」として論じてみたい。

さて、「北魏の忠臣高允の佛教思想」を論ずるといっても、かれの佛教思想は、かれの傳歴において確認される、つぎのような三つの佛教思想とのかかわりあいからして再構成されるより外ないであろう。一見、無關係に見える、これら三つの佛教思想も、少し丁寧に調べてみると、根本のところではつながりあっているものであって、それら三つの佛教思想が

なかりあう源流のところに、ある一つの佛教思想運動——梵網戒運動即ち菩薩戒を受戒し菩薩行を修行して「忍」を體得する運動——があると想定することによって、三つの佛教思想のつながりを理解することもできるし、それが高允なる一人の人間存在の佛教思想であることも理解できるのではないか、と考える。三つの佛教思想とは、(1)太武帝の北涼征服に際して高允が招請したであろう麥積山・枹罕・姑臧における玄高の佛教思想、(2)獻文帝の青州・徐州統合に先立って高允が招致したであろう彭城における曇度・慧紀・道登の佛教思想、(3)同じく獻文帝の讓位後に開鑿され高允によって賦詠せられた平城北苑の西山なる鹿苑石窟の佛教思想。はじめにまず、これら三つの佛教思想と高允とのかかわりを確認しながら、それぞれの佛教思想の基本性格を定義しておく。

(1) 麥積山・枹罕・姑臧における玄高の佛教思想

——大乘經典を讀誦しつつ體得する「忍」の宗教體驗

『魏書』卷四十八、高允傳によれば、高允は、「年十餘」のとき、長男としての家督を弟二人に讓って出家したが、久しからずして還俗して儒學の勉強に専念した、という。このとき、どのような佛教思想を求道したかは、よくわからないが、四十歳で徵せられて間もなく、四十六歳の頃 (A. D. 435)、涼州系「白足阿練」惠始の傳を書いているから、涼州系佛教に關心をもっていたと推測される。かれは、徵せられて中央政界に出仕した當座、陽平王杜超の從事中郎になって清康潔白で公平な裁判を行い厚い信任を得たが、A. D. 439 の太武帝の涼州親征に際しては、杜超とともに從軍して「參謀之勳」があり爵位を與えられている。この「參謀之勳」について、つぎのように推測しておきたい。涼州征服の際には、彼地に避難していた多數の儒學者が北魏の都平城を中心とする地域に招請され「魏之儒風始めて振う」と言われている。また、『高僧傳』卷十一、玄高傳 (TT 50.397c) によれば、まろしへ、この際に、陽平王杜超が、涼州佛教の指導者玄

高を平城へ招請したと記録されている。かれら儒學者なり佛教者なりを招請するだけの學識と徳をもっていたことが、高允の「參謀の勳」であつたのではないか。その後、高允が太子晃を教育したことがあつて、二人の間には、深い師弟の情があつたから、太子晃が讒言を受けて太武帝に疑惑されたとき、太子晃が、玄高に師事して「金光明齋」を修し、危難を免れたのも、おそらく高允の忠告によつてだと推測してよい。いずれにしても明證とはいひ難いが、太武帝の北方統一から廢佛までの十數年間の平城佛教が、涼州系玄高に指導される佛教であつたについては、その間に内政を任された太子晃の相談役高允の政治判斷に依るところが大であつたと推測しておきたい。

それでは涼州系玄高の佛教思想は、どのような基本性格をもっていたであろうか。『高僧傳』玄高傳によると、玄高の生卒は、A. D. 402-444であつて、四十三歳の若さで、太武帝の廢佛に先だつて、廢佛の先觸れとして殺されている。といふことは、即ちかれの佛教思想こそが、胡漢融合を可能にする思想として、ひろく胡漢の豪族共同體において受容されはじめていたことであり、廢佛の主謀者、崔浩はそれに危機感をもつたのである。わたくしは、玄高傳に伝えられる、つぎのエピソードが、やはり、玄高佛教の基本性格をよく示していると考ええる。

「年、十五に至るや、己でに山僧の爲に說法す。受戒してより己後、専ら禪律に精なり。關中に浮駄跋陀禪師、有り、石羊寺に在りて法を弘む、と聞き、高は、往きて之を師とす。旬日の中に、禪法に妙通す。跋陀、嘆じて曰く、善哉、佛子よ、乃^なんじ、能く深く悟ること、此の如し、と。是において顔を卑くして師禮を受けず」

かれ、及びかれの門弟達は、戒律を嚴守し、「六門」の數息觀に熟達して禪法に妙通していたが、さらにその上で、大乘經典を讀誦しつづけて三昧に入り「忍」の宗教體驗を體得する、という修行を修行していたと考えられる。上引の傳に「浮駄跋陀禪師云々」といふのは、これまでの先學達の疑念にもかかわらず、やはり『高僧傳』卷二(TT 50.334b) 佛駄跋陀羅傳に伝えられる覺賢禪師に同定すべきである、と考える。かれ覺賢は、東晋末から宋初にかけて『華嚴經』六十

卷を譯出した A. D. 421 以後、A. D. 429 に七十一歳で卒するまでの間のいつかに長安に来ていて、玄高に禪法を傳授し、さらに『華嚴經』をも傳えたのだと考えたい。玄高は、あたかも二十歳乃至二十八歳であつて、この間に『華嚴經』をはじめとする大乘經典を讀誦しつつ「忍」を體得することを求道しはじめたのである。上にも言及したように、玄高が太子晃に忠言して「金光明齋を作して七日にわたつて懇懺せしめた」というのも、『金光明經』を讀誦しつつ、三昧に入つて「忍」を體得する修行を勧めたのであろう。玄高傳の末尾に附せられた僧正法達のエピソードも、このような玄高教團の佛教思想をよく傳えている。僧正法達は、かねてより玄高を尊崇していたにもかかわらず、いまだ「受業」しない間に、玄高が遷化してしまつた。そのことを聞いた法達は、哭して、食事もとらずに呼ばわりつづけた。「高上よ、聖人は自在でありましように、どうして姿を現して下さらぬか」と。そうすると音聲が轟いて、玄高が現れて「方等によって苦悔せよ」と教えた。さらに「法師は、何地に階つておられるか」と問うと、「弟子達に聞け」との答えで、門弟達に聞いてみると、誰もが「得忍菩薩だ」と答えた、という。玄高教團の佛教者達が、禪定もしくは三昧の修行をして、「無生法忍」を體得し、七地もしくは八地菩薩になろうとしていたことを證明する。玄高こそ、中國文化の傳統の中で、最初の本格的な禪者であり、大乘佛教の根本の宗教體驗「無生法忍」のさとりをさとしていた、といつてよい。北魏の忠臣高允は、そのような玄高の禪定修行と「無生法忍」のさとりが、あらゆる胡漢の人々に佛になる可能性をひらいていて、胡漢融合社會を文化的に統合する原理であり得ることを觀取していたのだと思う。

因みに、大乘佛教の根本の宗教體驗「無生法忍」の「忍」とは、これまで、あまり正確に理解されることがない如くであるが、一言にして言えば、われわれ人間存在が、大乘經典とくに『般若經』を讀誦しつづけていつて三昧のエクスタシに入定して「無生法」——「空」「法性」「法界」の根本眞理——をさとるとき、人間存在の根本轉回が起こつて、「無生法」が、そちらからして、われわれ人間存在にはたらかけてきて證明し大用するようになるという宗教體驗であ

る。道元禪師のいわゆる「萬法すすみて自己を證するは、さとりなり」というさとりの宗教體驗である、といつてよいと思う。

(2) 彭城における曇度・慧紀・道登の佛教思想

——『成實論』にもとづく止觀行によつて體得する『忍』の宗教體驗

河北南部の渤海郡蓳縣の豪族共同體の出自からして、高允は、當時、南朝側に屬していた山東や徐州彭城の諸豪族共同體の動向について、關心と知識をもっていた、と考えてよいであろう。北朝側の軍事攻略が河南から山東へと迫つて、やがて徐州彭城を奪取するに先立つて、文成帝から獻文帝の復佛の際に彭城の曇度・慧紀・道登等を北魏の都平城へ招請し厚遇したのも、高允の政治判斷ではなからうか。その獻文帝が建立した鹿苑石窟寺で、慧紀が『成實論』を講義していることが確認される（『廣弘明集』卷二十四、T152:273a）し、さらに次の孝文帝は、徐州へ行幸したときに「朕は毎に成實論を翫ぶ、以て人の深情を釋くべし」という言葉を遺している（魏書、釋老志）。かく復佛期の諸皇帝が、平城及び鹿苑石窟寺などにおいて『成實論』を論議させていることは、これらの幼少の諸皇帝及び馮太后を指導した高允の政治判斷によるところが少なくない、と考えられる。また、高允の異民族系の同族である高遵が、孝文帝にきびしく「貧酷」を咎められたときに、帝の師僧である道登にとりなしを求めた、という高氏と道登との人脈を推測させる事件もあった。いずれも、明證とは言い難いが、高允は、廢佛につづく玄高亡き後の復興佛教の主流たるべきが、彭城系の『成實論』の佛教思想であることを考えていたのではないか、と思う。

それでは、廢佛で荒廢し、一時的にもせよ、混亂した北魏國家の秩序を回復し、新しい國家體制をつくるべく佛教を復興し、佛教による胡漢融合社會を構想したのであらう高允は、どうして彭城系の『成實論』の佛教思想を導入しようとした

のであろうか。『成實論』のような多分にアビダルマ的な哲學思想の、どこが、そのような革新思想であるのであろうか。わたくしは、つぎのような二つほどの理由を考へることができないか、と思う。第一には、原始佛教以來の佛教者達の修行の根本構造は、いつでも、どこでも、念と定と慧であつて、それが、ガンダーラの瑜伽行者達によつて止觀行の修行道體系へと展開していたのであつた。最初期中國佛教者達は、その止觀行の修行道體系を受容して、佛教者としての修行をはじめたのであつた。しかるに釋道安以來の中國佛教者達の根本の問ひは、そのような原始佛教的な止觀行の修行によつて、はたして、般若經などの大乘經典の根本眞理「空」「法性」「法界」を體得し「無生法忍」のさとりをさへることができあつたか、ということであつた。『成實論』こそは、原始佛教以來の止觀行の修行によつて、龍樹の『中論』などに説かれた根本眞理「空」「法性」「法界」を體得する爲の修行道體系を構築しはじめたテキストである。鳩摩羅什及び羅什門下の俊秀達は、かれらの年來の問題に答へる哲學として『成實論』を受容し、そこに説かれた止觀行によつて「空」「法性」「法界」の根本眞理を體得しようとしはじめていたのであつた。

第二には、次下に論ずるように、羅什没し姚興没した後の長安の戦亂を避けて、道融など多數の羅什門下達が、西秦乞伏氏あるいは北涼沮渠氏のもとへ避難した故に、その地において、かれらのもたらした『成實論』の止觀行と玄高の大乘經典を讀誦しつつ體得する「忍」の宗教體驗とが結合して、『仁王般若經』『梵網經』などの中國撰述經典が成立し、新しい止觀行によつて體得する「忍」の宗教體驗が展開しつつあつた、と考えられる（この點第二節で論ずる）。北魏の忠臣高允は、その道融が、後に彭城へ歸還して、新しい彭城系の三論・成實學を展開させつつあつたことを知つていて、その門流達を復興佛教のリーダーとして招請したのではないだろうか。

(3) 平城北苑の西山なる鹿苑石窟の佛教思想

——廬舍那佛・千佛にま見える三昧體驗

高允の著作の中で唯一完全な形で伝えられているのが、『廣弘明集』卷二十九(TT 52.339a-b)「鹿苑賦」であることは、よく知られているが、はなはだ残念なことに、この北朝最高の文學作品の一つが、技巧を凝らしてうたい上げる「鹿苑石窟寺」なるものが、どこにあったか、が確認されていない。近年、中國考古學者達の懸命の努力によって發見された平城西方の石窟寺院が、それにあたると主張されているのであるが、あまりにも小規模(全長三十三メートル。主尊の高さ二・六メートルで、小さい十一の禪定窟がある)であって、獻文帝の上皇としての德を頌めうたう賦の内容にそぐわない。わたくしは、やはり、巨大な曇岡石窟の中の第七、第八双窟が、そこにうたわれた禪定修行のための「仙窟」であると解釋することができないのではないか、と思う。いわゆる曇曜五窟が北魏五代の帝王を禮拜する宗廟の意味をもった石窟寺院であるのに對して、いまや、あらたに少し離れて、より平城の都に近い位置に開鑿された石窟寺院が、「鹿苑寺」であつたのではなからうか。高允「鹿苑賦」を、そのように讀むことができるか、どうかを検討してみたい。

さて「鹿苑賦」は、押韻の變わり目ごとに區切つていって、七つの段落に分けることができる。第一段落は、北魏王朝が朔北の蒙古平原に開基して以來の歴史をふりかえつて、武力による北方統一が完了し、いまや、中華の文化國家として興隆しつつあることをうたう。周の文王の故事によってつくられていた「鹿苑」も、わが獻文帝の世に至つて、釋迦の初轉法輪に因む「鹿野苑」へとつくりかえられた。かくして佛教の根本眞理が、あらゆる胡漢宗族に共通する共同の根本眞理「幽宗」として現成することとなった。ここにおいて工匠を選りすぐつて「西嶺」にデザインを凝らし彫刻して、佛の「眞容」が金色に燦然と輝くようにした。その「靈屋」に建てかけて高層の佛教寺院を建築した。あまりに高いので、梁

は飛んでいる如くであり、柱は浮いている如くだ。天井には、蓮華と天女達が美しく畫かれている。祇園精舎をまのあたりにする如くであり、菩提道場も、もはや昔のことではない——これは、曇曜五窟の巨大な五大佛・千佛及びそれらの諸大佛を安置する高層の佛教建築をうたっているであろう（曇曜五窟の開鑿は、すでに前代の文成帝の世に始まっているのであるが、長廣説によって獻文帝の初年になって、やっと完成したとすれば、文成・獻文二代にわたる佛教事業を、このように獻文帝のそれとしようことも、できるのではないか）。

第二段落。まったく、すばらしい出来栄で、古今に冠絶している。天地山川の神々も協賛するところであるから、吉祥を占って、さらに「仙窟」を鑿って禪定修行し得るようにした。幾重もの階段を積み重ねて、神通の果が得られるようにした。高軒で坐禪して澄氣すれば、王宮の上にも流芳がつもっていく。華樹はきそい咲き、醴泉はとうとうと流れて行く。こういうところで、雨乞いをすれば、雨が降ることはまちがいない。

第三段落。かくして、あまたの佛道修行者達が、錫杖をついてあつまってきた、應眞の重禁を嚴守し、三藏の經典を味讀し、あるいは經行し、あるいは坐禪して、衆善をあつめ、五難を免れるようになれば、獻文帝の道は、いよいよ彰われ、名聲は、いよいよ顯われる——以上、第二、第三段落は、曇曜五窟の五大佛・千佛が完成した後に、獻文帝が、さらに「仙窟を鑿って」、禪定修行の道場「鹿苑浮圖」を造營したことをうたう。わたくしは、このようにうたわれる「鹿苑浮圖」とは、曇曜五窟につづいて開鑿された第七・第八双窟であると解釋し得るのではないか、と思う。この第七・第八双窟の壁畫が、釋迦佛傳であることも、明り窓の入口の兩脇に禪定僧が彫刻されていることも、はなはだ特徴的である。

さらにつづいて賦は、獻文帝が、このような「離宮」において佛道修行に専心するために、よく馮太后と孝文帝の「二乾重蔭」「明離之並焰」を理解して、讓位し上皇となったことを讃え、この治世に生まれあわせた高允の幸せをうたうが、ここでは省略する。

かく曇曜五窟の巨大な廬舎那佛・千佛につづいて開鑿された第七・第八双窟が、「鹿苑浮圖」であり、禪定修行のための「仙窟」であるとするならば、そのような雲岡石窟の開鑿を指導し讃仰する高允の佛教思想は、廬舎那佛・千佛のいまずところで菩薩戒を受戒し、觀想しつつ諸佛の「好相」を見る觀佛三昧である、ということもできるであろう。

以上、北魏前半史の三大モメントともいってよい北涼征服、青徐統合、雲岡石窟造營の度び毎に、高允がかかわった、というより、かえってそれらの歴史的事件の根本動機であったかも知れない三つの佛教思想——涼州系玄高の「大乘經典を讀誦しつつ體得する忍の宗教體驗」、彭城系曇度・慧紀・道登の「止觀行しつつ體得する忍の宗教體驗」、雲岡石窟の「廬舎那佛・千佛にま見える觀佛三昧」——は、ばらばらな佛教思想であって、高允は、そのときそのときに、行き當たりぱったり、それぞれの佛教思想に關心を寄せたのであろうか。わたくしは、そうではない、高允の清廉で、眞っ直ぐな人柄からして、そのようなことは有り得ないと思う。そうではなくして、それら三つの佛教思想は、本來、一つの佛教思想であって、それこそが、北朝後半期から隋唐にかけての根本の思想運動もしくは歴史運動であったのだと考えたい。それでは、三つの佛教思想の根本にある一つ佛教思想運動とは、どのように定義したらよいであろうか。それらの共通の源流は、どこにあって、どのように三つの佛教思想へと分流したのであろうか。そのように考えるとき、わたくしは、一九五〇年代の考古學的調査によって最古の紀年をもつ石窟寺院として發見されて以來、注目を集めてきた炳靈寺一六九窟にみられる梵網戒運動即ち菩薩戒を受戒し菩薩行を修行して「忍」を體得しようとする運動であるといえるのではないか、と思う（わたくしは、炳靈寺一六九窟の重要さの指摘を、かつて本研究所の同僚であり、現在、奈良國立博物館學藝員の稻本泰生氏に負う）。

第二節 炳靈寺一六九窟の佛教思想

はじめに、北魏平城佛教の三つの佛教思想が、それぞれ、どのように炳靈寺一六九窟の佛教思想へと遡及されるか、を簡単に説明しておく。

(1) 炳靈寺一六九窟は、これまでの研究者によって『水經注』卷二などに見られる「唐述山」、さらには『高僧傳』卷十「玄高傳」にかれの弟子玄紹が晩年を過ごしたという「堂術山」に比定されているが、同じく玄高傳に、玄高が讒言を受けて避難したという「河北林陽堂山」も、必ずしも、別の場所であると考えする必要はない、と思う。その「唐術」もしくは「堂術山」に比定される現炳靈寺も、「河北」にある點は同じであるし、いずれも「神人」もしくは「郡仙」がいたという傳承を共有する。その同じ炳靈寺一六九窟及びその周邊が、何らかの區別によって二通りに呼ばれたと考えておきたい。ともかく、これら玄高の弟子もしくは玄高自身にまつわる史書の記録があるのみならず、次下にも論及するように玄高にゆかりの「外國大禪師曇摩毘之像」とか「比丘道融之像」とかの銘文が存在するのであるから、「玄高自身の名が見られないことは残念であるにしても、」炳靈寺一六九窟が、玄高佛教の本據地の一つであったことは、疑い得ない。したがって、北魏平城へもたらされた玄高佛教の源流が、ここ炳靈寺一六九窟の塑像群・壁畫に記録されているであろう、ということもできる。

(2) 炳靈寺一六九窟の東壁二十四號壁畫「千佛像」中央下部に「比丘慧妙……道融……共造此千佛〔像〕」という墨書銘があって道融の名が記され、さらに北壁六號無量壽佛龕の脇に有名な「建弘元年(A.D. 420)」年紀を含む長大な銘文があって、その下の供養者像の第一像に「〔〕國大禪師曇摩毘之像」、第二像に「比丘道融之像」と墨書銘があって、ここ

にも道融の名が見られる。(なお、この「建弘元年」年紀については、東方學會で發表した際の秋山光和先生の御教示により、福山敏男「炳靈寺石窟の西秦造像銘」、著作集第六卷所收、に「玄扈」年號にあわせて「建弘五年」と讀む説のあることを知った。ここに論じているように玄高の傳歴からすれば、「五年」でなくてはならない。以下、「建弘五年」A.D.424として論を進める) わたくしは、すでに中國の學者がそうしているように、この道融は、『高僧傳』卷六に立傳される羅什門下の賢哲道融に比定すべきである、と考へる。道融は、傳に「立年」の頃に、羅什が關中に來たというニュースを聞いて教えを受けた、とあるから、かりにかれの「立年」が A.D.400 であったとすると、生年は A.D.371 くらいであり、「春秋七十四」という記事によって、卒年は A.D.444 くらいとなるであろう。かれは、傳によれば、羅什が『中論』を譯した A.D.409 以後も長安にいたことが知られ、おそらく『成實論』を譯した A.D.411 にも曇影とともに長安にいたであろう。ところが、それより以後、羅什没し、姚興没した(A.D.415)後の長安の混亂期に、どうしていたか、が知られない。むしろ玄高傳に、玄高が二十歳(A.D.421)の頃、麥積山に「隱居」していたとき、「時に長安沙門釋曇弘・秦地の高僧の隠れて此の山に在る有り、高」と同業を以て友善す」とあるように、玄高とともに麥積山にいた可能性が高い。その後も、玄高が、西秦の乞伏熾槃のもとにいた「外國禪師曇無毘」のうわさを聞いて出かけて師事して禪法を受けたときにも、多數の同門とともに同道していて、さらに玄高が、そこから追放されて、この炳靈寺一六九窟へ避難したときにも、むしろ先輩格として一緒にいたのであろう。かく什門の道融が、玄高とともに炳靈寺一六九窟にいた、ということは、佛教思想史的に、きわめて重要な意味をもつ。まず、第一には、道融が、曇無讖譯『金光明經』の義疏をつくっていることが理解できる。この地にいたからこそ、このように早い段階で、道融は曇無讖佛教を知っていたのである。つぎに第二に、より根本的なこととして、道融が、羅什から中國撰述經典『梵網經』の傳授を受けたと伝えられていることが理解できる。すなわち、『梵網經』なる經典が成立する思想情況には、まさしく道融が什門の『成實論』『中論』による止觀行を傳え、玄高が覺賢の『華嚴經』による

三昧體驗を傳えているところへ、曇無讖が A. D. 418 頃に譯した『菩薩地持經』による菩薩戒・菩薩行思想が傳來し、それらを一つに融合して菩薩戒を受戒し菩薩行を實踐する運動をはじめたのだ、とでもいうべきところがある。これより以後の佛教思想史の根幹の思想運動ともいふべき「梵網戒」運動の濫觴が、乞伏熾繁治下の道融・玄高佛教にあると考えられる。この點は、もう一度、結論において論及したい。さらに第三には、この道融が、おそらく北魏の涼州征服 (A. D. 439) 頃か、あるいはむしろ、それより以前に「後に彭城に還つて」、その地に新しい菩薩戒・菩薩行運動を傳え、それが彭城系「成實學」と融合して發達しつつあることを知っていたからこそ、北魏の忠臣高允は、玄高亡き後の平城佛教を復興するべく、彭城から曇度・慧紀・道登を招聘したのであらう (但し、『高僧傳』卷八釋僧淵傳においても、『魏書』釋老志、太和十九年條においても、かれら曇度・慧紀・道登の師傳は、羅什—僧崇—僧淵であつて、道融に言及することがない。それが彭城の土地における傳承であつたのであらう。にもかかわらず、わたくしは、とくに曇度即ち法度の佛教思想の性格を考へるとき、かれらには、その師傳以外に、後の三論學派につながる曇影・道融系の師傳もあつたと考えておきたい。おそらく僧崇が同じく羅什門下である曇影・道融の新思想を受容して、僧淵以下に傳えたのだと考えられるが、ここには、いまだ即斷するを許さない未解決の問題のあることを認める)。いずれにしても、彭城系「成實學」も「道融」名の銘文の存在によつて炳靈寺一六九窟へと遡及することができると考えておく。

(3) 炳靈寺一六九窟は、周知のように東行してきた黃河が大きく曲がつて北行する角の邊りの西岸にあつて、水面から高さ六十メートルの斷崖絶壁の上に出來た大洞窟 (幅二六・七五メートル、奥行一九メートル、高さ約一五メートル) の中に造られている。洞窟の口は、東に向かつて開いていて、開口上部内側の東壁に壁畫が残り、南壁及び西壁では、床面が崩落してしまつてゐる爲に、絶壁にへばりつくように塑像群が残り、北壁にのみ床面があつて大きな壁畫と多數の塑像群が残っている。いま、「道融」名の銘文の在り場所を手がかりに、道融・玄高段階の壁畫と塑像群を想定してみる。と、まず第一に、東壁内側の二十四號壁畫の千佛像が存在していたことは、確實である。つぎに第二に、北壁六號の無量

壽佛龕の脇の長大な銘文は、あきらかに無量壽佛龕に對するものではない。むしろ、銘文の上部にある北壁四號塑像から西壁十八號塑像群へとつながる多佛龕にたいする銘文であると考えられるし、それらの多佛龕の諸佛像が、中國の研究者達によっても、ここにおける最古の様式の諸佛像だとされているから、それらも、道融・玄高段階のものであると考えてよいのではないか。とすると、おそらく道融・玄高段階では、西壁から北壁にかけて中央の大きい立佛龕を中心として多佛龕が配されていて、それに對面する東壁壁畫の千佛像と相對していたであろう。しかれば、これこそ、『梵網經』の説法の場面ではなからうか。まず、過去・未來・現在の多佛を背景に、中央に盧舍那佛が出現して説法しているのは、ガンダーラ以來の大乘的佛表現の傳統にしたがって、盧舍那佛を造形しているのであって、過去・未來・現在の多佛が『梵網經』そのものに説かれている必要はない。（なお、ガンダーラにおける大乘的仏表現の傳統については、近年のガンダーラ佛像研究の畫期的成果である Ju-hyung Rhi, *Gandhāran Images of the "Śrāvastī Miracle": An Iconographic Reassessment*, PhD Thesis, University of California at Berkeley, 1991 を参照されたい）。その盧舍那佛が、説法するにあたっては、蓮華臺藏世界海に浮かぶ千葉の蓮華上に千佛を化作し、かれら千佛に對して『梵網經』を説法していく。また、われわれ人間が、『梵網經』にもとづいて菩薩戒を自誓受戒するにあたっては、佛菩薩の形像の前で七日間懺悔して、佛の「好相」を見ることができれば、受戒するのだ、という。佛の「好相」を見るときは、一佛の「好相」を見ることが一つに、「千佛」の「好相」を見ることがをも含んでいる。犯戒して、滅罪する場合も、同様にする。かく菩薩戒を受持していけば、「千佛」にま見えて菩薩行を修行していくことができる。この菩薩戒は「千佛の大戒」とよばれる。このように要約してくると、インド佛教には無量無數の多佛思想はあっても、それを「千佛」に定型化する傾向は少ないから、『梵網經』こそが、「千佛」思想を確定したのではないか。そして炳靈寺一六九窟こそが、盧舍那佛と千佛のいますところで菩薩戒を受戒し受持して菩薩行し、盧舍那佛・千佛にま見える觀佛三昧を體得する傳統の原點となる道場ではなかったか。かくして麥積山・枹罕から炳

靈寺一六九窟においてはしまった道融・玄高教團の「梵網戒」運動は、つづいて玄高の移住とともに、おそらく曇無讖亡き後の涼州姑臧へと逆輸入され、さらに北魏平城佛教へと東傳するであろう。したがって雲岡初期の曇曜五窟すべてにみられる盧舍那佛・千佛思想も、それより以後の第七第八双窟にはじまる千佛のなかへ多數の佛龕をはめ込んでいく思想も、それらの實踐的根據となる「梵網戒」運動とともに、炳靈寺一六九窟の盧舍那佛・千佛思想に淵源する、といってもよいのではなからうか。

以上、はなはだ強引であつたであろうが、北魏の忠臣高允が、いまや歴史的必然となりつつある胡漢融合社會を實現するための融合原理もしくは統合原理として、積極的に導入しようとした三つの佛教思想——涼州系の玄高の佛教思想と彭城系の曇度・慧紀・道登の佛教思想と平城北苑の西山なる鹿苑石窟の佛教思想——は、いずれも、ひとまずは、炳靈寺一六九窟の塑像群・壁畫に表現される「梵網戒」運動即ち菩薩戒を受戒し菩薩行を修行し「忍」を體得しようとする運動へと遡源されるであろうと論じてきた。最後に結論として、かく麥積山・枹罕・炳靈寺一六九窟における道融・玄高教團からはじまった「梵網戒」運動が、たしかに北魏平城佛教の廢佛以前から以後へと一貫する思想運動であり、雲岡石窟を造營する思想運動であつたとした場合、かかる北魏前半の歴史運動そのものともいうべき「北魏の忠臣高允の佛教思想」は、これより以後、どのように北魏後半期佛教から北齊・北周佛教へ、さらに隋唐佛教へと展開していくか、ということをごくごく大雑把に見通しておきたい。

結 語

いうまでもなく、南北朝後半期から隋唐期へかけての佛教思想史の少なくとも一つの重要な思想運動として「梵網戒」

運動があることは、つとに認識されてきたのであり、久野芳隆・望月信亨・大野法道などの諸先學によって、その『梵網經』が中國撰述經典であること、その成立年代が五世紀前半に収まることなどが、論證されてきたのであった。それらをふまえてではあるが、わたくしは、大膽にも、というよりは無謀にも、というべきかも知れないが、『梵網經』は道融によって傳來された」という『出三藏記集』などの記録に依據して、そこから一舉に炳靈寺一六九窟の建弘五年(A.D.424)紀年をもった「道融」銘へと遡及し、かくしてはじめて『梵網經』思想の成立の背景を理解することができる(この點は、ここではほとんど論ずることができなかったのであるが)し、のみならず、北魏の忠臣高允がかかわった三つの佛教思想も、結局は「梵網戒」運動へ歸一するのではないか、と考えてきたのであった。それでは、かく麥積山・枹罕・炳靈寺一六九窟における道融・玄高教團からはじまった「梵網戒」運動が、北魏平城佛教の根本の思想運動であったのであり、それこそが雲岡石窟をつぎつぎに開鑿させていった原動力であったとするならば、それは、これより以後、どのように展開していくであろうか。ごくごく大雑把にいつて、つぎのような二つの側面をもっていた、といえるのではないか。まず第一に、かくしてはじまった石窟寺院の造像活動の側面。皇帝こそが胡漢融合社會を統合するという文化的統合原理が、雲岡の曇曜五窟の盧舍那佛・千佛像に表現されたであろうに對し、胡・漢の大小豪族乃至諸個人が、それぞれ、菩薩戒を受戒し菩薩行を修行し佛にま見え佛になろうとする文化創造の活動が、千佛像の中において、どんどん多數の佛龕が出現し、そこに造像銘が刻銘されるようになっていくところに認められるとはいえないか。それは、平地の佛教寺院において、いよいよ多數の石塔や石幢が造立され造像銘が刻銘されるようになる現象に對應する。かくして皇帝を中心にはじまった文化創造活動に、いよいよ多數の胡・漢の豪族・貴族達が、個人として參與するようになっていくのである。

つぎに第二に、思想的側面。すでに先學によって明らかにされているように「梵網戒」運動が、

『仁王般若經』から

『梵網經』を経て

『菩薩瓔珞本業經』へ

というように發達するところに見られるように、菩薩戒を受戒し菩薩行を修行して上へ上へと「忍」の宗教體驗をきわめて「無生法忍」を體得しようとする菩薩行體系が、どんどん『華嚴經』の十信・十住・十行・十回向・十地の體系によって理解されるようになり、究極的には「一即一切」「一切即一」の華嚴哲學へときわまっていくな。もとより、北魏洛陽佛教から北齊鄴佛教へかけての多數の佛教者達の多種多様な思惟をへて、そこへと究極していくのであるが、ともかく、ひとりひとりの諸個人が「一即一切」「一切即一」の「理」によって佛になろうとする方向へ宗教體驗が深まっていくな。かくして隋唐皇帝の統合のもとに胡・漢の豪族・貴族達が個人として自由に文化創造する均田・府兵制的胡漢融合社會へと展開させるべく歴史の創造の齒車を、最初の段階で大きく轉回させたのが、「北魏の忠臣高允の佛教思想」であり、それは具體的には炳靈寺一六九窟に淵源する「梵網戒」運動であつた、といえるのではなからうか。

注

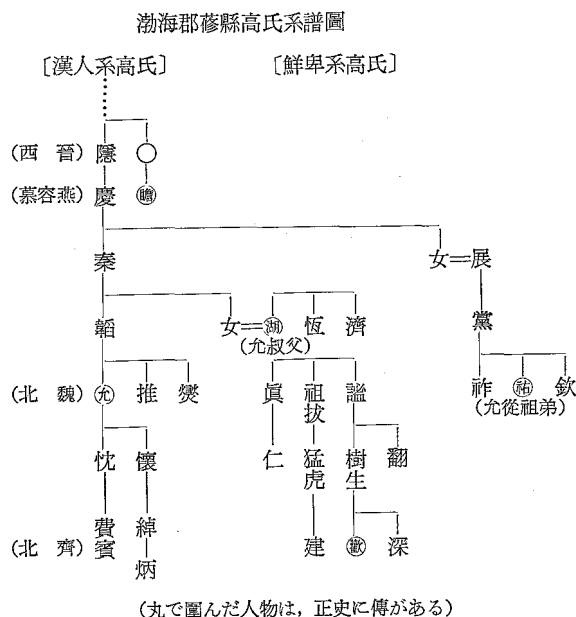
(1) 本稿は、一九九五年度の東方學會において口頭發表したものである。

本文中にも記したように、その際、東京大學名譽教授秋山光和先生から貴重な御示教をいただいた。はじめに誌して感謝の意を表させてい

ただ。

(2) 本稿では、渤海郡脩縣の高氏共同體の歴史を説明することもできないし、高允自身の傳記を論述することもできないが、たまたま西晉末の永嘉之亂の時期における渤海高氏共同體の史料を見つけたので附記しておく。『晉書』卷一〇八、高瞻傳「高瞻字子前、渤海脩人也、少而英爽有俊才、身長八尺二寸、光熙(三〇六)中調、補尚書郎、屬永嘉之亂、還鄉里、乃與父老議曰、今皇綱不振、兵革雲擾、此郡沃壤、憑

固河海、若兵荒歲饉、必爲寇庭、非謂圖安之所、王彭祖(浚)先在幽薊、據燕代之資、兵彊國富、可以託也、諸君以爲何如、衆咸然之、及與叔父隱、率數千家、北徙幽州、旣而以王浚政令無恆、乃依崔攄、隨攄如遼東、攄之與三國、謀伐(慕容)廋也、瞻固諫以爲不可、攄不從、及攄奔敗、瞻隨衆降于廋、廋署爲將軍、瞻稱疾不起、廋敬其姿器、數臨候之、撫其心曰、君之疾在此、不在餘也、今天子播越、四海分崩、蒼生紛擾、莫知所係、孤思與諸君、匡復旁室……君中州大族、冠冕之餘、宜痛心疾、首枕戈待、且奈何以華夷之異、有懷介然、且大禹出于羌、文王生于東夷、但問志略何如耳、豈以殊俗、不可降心乎、瞻仍辭疾篤、廋深不平之……」これによれば、永嘉之亂に際して渤海郡脩縣の高氏共同體が、王浚を頼って幽州に移住し、つづいて崔攄を



頼つて遼東へ移住し、さらに慕容燕治下の異民族の間を轉々せざるを得なかったであろうことが推察される。おそらく、そのような情況下で漢人高氏の女性か、鮮卑系は樓氏に嫁ぐようなことがあつて、後者も、高氏を名乗るようになるのではないかと考えられる(姚薇元『北朝胡姓考』内篇第三高氏條参照)。

なお左に、高允自身の系譜と直接に關係する鮮卑系高氏の系譜を復元しておく。

(3)

従来までの研究において、高允「鹿苑賦」にうたわれた「鹿苑石窟寺」が、最も蓋然性の高い雲岡石窟のどれか、例えば本稿に提案する第七第八双窟であると同定することを躊躇させてきた最大の理由は、魏書釋老志の中の次の記事であつた、と考えられる。

「高祖踐位、顯祖移御北苑崇光宮、覽習玄籍、建鹿野佛圖於苑中之西山去崇光右十里、巖房禪堂、禪僧居其中焉」

即ち「北苑の崇光宮を去ること右十里」の「苑中の西山」という位置が、平城の西方約十五キロメートルに位置する雲岡石窟に一致しないことであつた。しかしわたくしは、本稿で論ずるように「鹿苑賦」の内容が、雲岡石窟以外には考えられない(例えば、すでに「眞容之髣髴」「金暉之煥炳」が完成し、そこに「靈崖に即して」建てかけられた高層の寺院建築も完成していた後で、つづいてさらに、この鹿苑寺の「仙窟」を鑿つて禪堂を建築していること、あるいは雲岡では、しばしば雨乞いが行われていることなどを考えられよ)故に、この釋老志の記事には、何らかの誤りがあると考えたい。例えば、「於苑中之西山去崇光三十里」とでも訂正すれば、實際の雲岡の位置に相當するであろう。北苑の西山が、山嶺で雲岡のところまで達していると考えられるのではないか。